

da teoria que funda as regras de leitura em questão. Essas interpretações igualmente válidas permanecem "jogos de linguagem", cujas regras podemos alterar arbitrariamente, enquanto não mostrarmos que cada uma é fundada numa função existencial particular. É assim que a psicanálise tem seu fundamento numa arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito numa teleologia, a fenomenologia da religião numa escatologia.

Podemos ir adiante? Podemos articular essas diferentes funções existenciais numa figura unitária, como tentava Heidegger na segunda parte de *Sein und Zeit*? Eis a questão que o presente estudo deixa sem solução. Contudo, se permanece sem solução, não é desesperada. Na dialética da arqueologia, da teleologia e da escatologia, anuncia-se uma estrutura ontológica capaz de congregiar as interpretações discordantes no plano lingüístico. Mas essa figura coerente do ser que somos nós, na qual viriam implantar-se as interpretações rivais, não se dá em outro lugar senão nessa dialética das interpretações. A esse respeito, a hermenêutica é insuperável. Somente uma hermenêutica instruída pelas figuras simbólicas pode mostrar que essas diferentes modalidades da existência pertencem a uma única problemática. Porque, afinal, são os símbolos mais ricos que asseguram a unidade dessas múltiplas interpretações. Somente eles são portadores de todos os vetores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam. Os verdadeiros símbolos estão carregados de todas as hermenêuticas, da que se dirige à emergência de novas significações e da que se dirige à ressurgência das fantasias arcaicas. É nesse sentido que dizíamos, desde nossa introdução, que a existência de que pode falar uma filosofia hermenêutica permanece sempre uma existência interpretada. É no trabalho da interpretação que ela descobre as múltiplas modalidades da dependência do "si", sua dependência ao desejo percebida numa arqueologia do sujeito, sua dependência ao espírito percebida em sua teleologia, sua dependência ao sagrado percebida em sua escatologia. É desenvolvendo uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime a si mesma como reflexão.

Assim, a ontologia é a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão. Como Moisés, porém, o sujeito falante e refletinte apenas pode percebê-la antes de morrer.

I

HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO

CLÉ CÓPIAS

Nº CÓPIAS: 15

Nº PASTA: 36

ESTRUTURA E HERMENÊUTICA

O presente colóquio tem por tema a hermenêutica e a tradição. É surpreendente que, aquilo que é posto em questão, em ambos os títulos, é certa maneira de viver, de operar o tempo: tempo de transmissão, tempo de interpretação.

Ora, somos da opinião — que permanece opinião enquanto não for bem fundada — que essas duas temporalidades apóiam-se uma sobre a outra, pertencem-se mutuamente. Aachamos que a interpretação possui uma história e que esta história é um segmento da própria tradição. Não interpretamos de parte alguma, mas para explicitar, prolongar e, assim, manter viva a própria tradição na qual nos encontramos. É assim que o tempo da interpretação pertence de certa forma ao tempo da tradição. Em compensação, porém, a tradição, mesmo entendida como transmissão de um *depositum*, permanece tradição morta, se não for a interpretação contínua desse depósito; uma "herança" não é um pacote fechado que passamos de mão em mão sem abri-lo, mas um tesouro de onde sacamos com as mãos repletas e que renovamos na operação mesma de sacá-lo. Toda tradição vive graças à interpretação. É a este preço que ela dura, quer dizer, permanece viva.

Todavia, não é visível a pertença mútua dessas duas temporalidades: como a interpretação se inscreve no tempo da tradição? Por que a tradição só vive no e pelo tempo da interpretação?

Estou à procura de uma terceira temporalidade, de um tempo profundo, que seria inscrito na riqueza do sentido e que tornaria possível o entrecruzamento dessas duas temporalidades. Seria como que uma carga temporal, inicialmente levada pelo advento do sentido. Esta carga temporal tornaria possível ao mesmo tempo a sedimentação num depósito e a explicitação numa interpretação. Em suma; tornaria possível a luta dessas duas temporalidades, uma que transmite, outra que renova.

Mas onde procurarmos este tempo do sentido? E, sobretudo, como atingi-lo?

Minha hipótese de trabalho é a de que esta carga temporal tem algo a ver com a constituição semântica daquilo que chamei, em minhas duas comu-

nicações anteriores a este mesmo colóquio¹, o símbolo, e que defini pelo poder do duplo sentido. O símbolo, dizia, é assim constituído do ponto de vista semântico que ele confere um sentido mediante um sentido; nele, um sentido primário, literal, mundano, frequentemente físico, remete a um sentido figurado, espiritual, frequentemente existencial, ontológico, que de forma alguma é dado fora dessa designação indireta. O símbolo leva a pensar, faz apelo a uma interpretação, justamente porque ele diz mais que não diz e porque jamais terminou de levar a dizer. Meu problema, atualmente, é o de extrair o alcance temporal dessa análise semântica. Entre o acréscimo de sentido e a carga temporal, deve haver uma relação essencial: é essa relação essencial que constitui o desafio da presente comunicação.

Ainda uma precisão: chamei este estudo de o tempo dos símbolos, e não de o tempo dos mitos. Como disse num estudo precedente, de forma alguma o mito esgota a constituição semântica do símbolo. Quero lembrar aqui as principais razões pelas quais o mito deve estar subordinado ao símbolo. Em primeiro lugar, o mito é uma forma de relato: ele conta os acontecimentos do início e do fim num tempo fundamental — naquele tempo; — este tempo de referência acrescenta uma dimensão suplementar à historicidade de que está encarregado o sentido simbólico, devendo ser tratado como um problema específico. Por outro lado, o elo do mito com o rito e com o conjunto das instituições de uma sociedade particular o insere na trama social e mascara, até certo ponto, o potencial temporal dos símbolos que ele põe em jogo. Mostraremos mais adiante a importância dessa distinção. A meu ver, a função social determinada do mito não esgota a riqueza de sentido do fundo simbólico que outra constelação mítica poderá reutilizar, em outro contexto social. Enfim, o arranjo literário do mito implica um início de racionalização que limita o poder de significação do fundo simbólico. Retórica e especulação já começam a fixar o fundo simbólico; não há mito sem um início de mitologia. Por todas essas razões — arranjo em forma de relato, ligação com o rito e com uma função social determinada, racionalização mitológica, — o mito já não se encontra mais no nível do fundo simbólico e deste tempo oculto que procuramos manifestar. Quanto a mim, já mostrei isso, tomando o exemplo da simbólica do mal. Pareceu-me que os símbolos envolvidos na confissão do mal estão repartidos em três níveis significantes: nível simbólico primário da sujeira, do pecado, da culpa; nível mítico dos grandes relatos de queda ou de exílio; nível dos dogmatismos mitológicos da gnose e do pecado original. Pareceu-me, ao levar a efeito esta dialética do símbolo — baseando-me apenas, é verdade, nas tradições semíticas e helênicas, — que a reserva de sentido dos símbolos primários era mais rica que a dos símbolos míticos e, com maior razão, que a das mitologias racionalistas. Do símbolo ao mito e à mitologia, passamos de um tempo oculto a um tempo esgotado. Parece, então, que a tradição, na medida mesma em que desce a rampa do símbolo à mitologia dogmática, situa-se sobre o trajeto

desse tempo esgotado; transforma-se em herança e em depósito, ao mesmo tempo que se racionaliza. Este processo é patente quando se compara aos grandes símbolos hebraicos do pecado as construções fantásticas da gnose e, também, da antignose cristã do pecado original, que não passa de uma resposta à gnose, no mesmo nível semântico. Uma tradição se esgota ao mitologizar o símbolo; ela se renova através da interpretação, que sobe a vertente do tempo esgotado ao tempo oculto, vale dizer, fazendo apelo, da mitologia ao símbolo e à sua reserva de sentido.

Mas o que dizemos desse tempo fundador em relação ao duplo tempo da tradição e da interpretação? E, sobretudo, como atingi-lo?

Esse estudo pretende propor uma via de acesso indireta, um atalho: partirei das noções de sincronia e de diacronia na escola estruturalista e, especialmente, na *Antropologia Estrutural* de Lévi-Strauss. Minha intenção não é, absolutamente, a de opor a hermenêutica ao estruturalismo, a historicidade de uma à diacronia da outra. O estruturalismo pertence à ciência. E não vejo atualmente enfoque mais rigoroso e mais fecundo que o estruturalismo no nível de inteligência que é o seu. A interpretação da simbólica não merece ser chamada de hermenêutica senão na medida em que é um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser. Fora desse trabalho de apropriação do sentido, ela nada é. Nesse sentido, a hermenêutica é uma disciplina filosófica. Tanto o estruturalismo visa a distanciar, a objetivar, a separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito, quanto o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo que podemos chamar de "o círculo hermenêutico" do compreender e do crer, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento meditante. Portanto, não há lugar para se justapor duas maneiras de compreender. Trata-se, antes, de encadeá-las como o objetivo e o existencial (*existentiel*) — ou o *existential*. Se a hermenêutica é uma fase de apropriação do sentido, uma etapa entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta; se a hermenêutica é uma retomada, pelo pensamento, do sentido em suspenso na simbólica, só pode encontrar o trabalho da antropologia estrutural como um apoio, e não como uma cunha. Só nos apropriamos daquilo que antes mantivemos à distância para considerá-lo. É essa consideração objetiva, levada a efeito nos conceitos de sincronia e de diacronia, que pretendo praticar, na esperança de conduzir a hermenêutica, de uma inteligência ingênua a uma inteligência amadurecida, através da disciplina da objetividade.

Não me parece oportuno partir de *O Pensamento Selvagem*, mas chegar a ele. *O Pensamento Selvagem* representa a última etapa de um processo gradativo de generalização. No início, o estruturalismo não pretende definir toda a constituição do pensamento, mesmo no estado selvagem, mas delimitar um grupo bem determinado de problemas possuindo, se podemos dizer assim, afinidade para o tratamento estruturalista. *O Pensamento Selvagem* repre-

senta uma espécie de passagem limítrofe, de sistematização terminal que convida-nos demasiado facilmente a colocar como uma falsa alternativa a escolha entre vários modos de compreender, entre várias inteligibilidades. Eu disse que era, *em princípio*, absurdo. Para não cairmos, *de fato*, na armadilha, precisamos tratar o estruturalismo como uma explicação em primeiro lugar limitada, em seguida, pouco a pouco ampliada, seguindo o fio condutor dos próprios problemas. A consciência de validade de um método jamais pode ser separada da consciência de seus limites. É para fazer justiça a este método e, sobretudo, deixar-me instruir por ele, que o retomarei em seu movimento de extensão, a partir de um núcleo indiscutível, ao invés de tomá-lo em seu estágio terminal, para além de certo ponto crítico onde, talvez, ele perca o sentido de seus limites.

I. O MODELO LINGÜÍSTICO

Como se sabe, o estruturalismo procede da aplicação à antropologia e às ciências humanas em geral, de um modelo lingüístico. Na origem do estruturalismo, vamos encontrar inicialmente Ferdinand de Saussure e seu *Curso de Lingüística Geral* e, sobretudo, a orientação propriamente fonológica da lingüística, com Troubetzkoy, Jakobson e Martinet. Com eles, assistimos a uma inversão das relações entre sistema e história. Para o historicismo, compreender é encontrar a gênese, a forma anterior, as fontes, o sentido da evolução. Com o estruturalismo, são os arranjos, as organizações sistemáticas num estado dado, que são inteligíveis em primeiro lugar. Ferdinand de Saussure começa a introduzir esta reviravolta distinguindo na linguagem a língua e a palavra. Se entendemos por língua o conjunto das convenções adotadas por um corpo social para permitir o exercício da linguagem entre os indivíduos, e por palavra a própria operação dos sujeitos falantes, essa distinção capital dá acesso a três regras cuja generalização acompanharemos, daqui a pouco, fora do domínio inicial da lingüística.

Em primeiro lugar, a idéia mesma de sistema. Separada dos sujeitos falantes, a língua se apresenta como um sistema de signos. Certamente, Ferdinand de Saussure não é um fonólogo. Sua concepção do signo lingüístico como relação do significante sonoro e do significado conceitual é muito mais semântica que fonológica. Não obstante, o que lhe parece constituir o objeto de uma ciência lingüística é o sistema dos signos, oriundo da determinação mútua da cadeia sonora do significante e da cadeia conceitual do significado. Nessa determinação recíproca, o que conta não são os termos, considerados individualmente, mas as distâncias diferenciais; são as diferenças de som e de sentido, e as relações de uns com os outros, que constituem o sistema dos signos de uma língua. Compreende-se, então, que cada signo seja arbitrário, enquanto relação isolada de um sentido e de um som, e que

todos os signos de uma língua formem um sistema: "na língua, só há diferenças" (*Cours de linguistique générale*, p. 166).

Essa idéia-força comanda o segundo tema concernindo precisamente à relação da diacronia com a sincronia. Com efeito, o sistema das diferenças só surge sobre um eixo das coexistências inteiramente distinto do eixo das sucessões. Nasce, assim, uma lingüística sincrônica, como ciência dos estados em seus aspectos sistemáticos, distinta de uma lingüística diacrônica, ou ciências das evoluções, aplicada ao sistema. Como se vê, a história é secundária, e figura como alteração do sistema. Ademais, em lingüística, essas alterações são menos inteligíveis que os estados de sistema: "Jamais, escreve Saussure, o sistema é modificado diretamente; em si mesmo, é imutável; somente certos elementos são alterados sem atenção à solidariedade que os liga ao todo" (*ibid.*, p. 121). A história é mais responsável pelas desordens que pelas mudanças significantes. Saussure afirma com razão: "os fatos da série sincrônica são relações, os fatos da série diacrônica, acontecimentos no sistema". Por conseguinte, a lingüística é antes de tudo sincrônica, e a diacronia só é inteligível enquanto comparação dos estados de sistema anteriores e posteriores; a diacronia é comparativa; nisto ela depende da sincronia. Finalmente, os acontecimentos só são apreendidos quando realizados num sistema, isto é, ainda recebendo dele um aspecto de regularidade; o fato diacrônico é a inovação oriunda da palavra (de um só, de alguns, pouco importa), mas "tornada fato de linguagem" (p. 140).

O problema central de nossa reflexão consistirá em saber até onde o modelo lingüístico das relações entre sincronia e diacronia pode nos guiar na compreensão da historicidade própria aos símbolos. Digamos logo: o ponto crítico será atingido quando estivermos diante de uma verdadeira tradição, isto é, de uma série de retomadas interpretantes que não podem mais ser consideradas como a intervenção da desordem num estado de sistema.

Entendamo-nos bem: não atribuo ao estruturalismo, como alguns de seus críticos, uma oposição pura e simples entre diacronia e sincronia. A esse respeito, Lévi-Strauss tem razão de opor a seus detratores (*Antropologie structurale*, pp. 101, 103) o grande artigo de Jakobson sobre os *Princípios de Fonologia Histórica*, onde o autor dissocia expressamente sincronia e estática. O que importa é a subordinação, não a oposição, da diacronia à sincronia. É essa subordinação que constituirá problema na inteligência hermenêutica. A diacronia só é significante por sua relação à sincronia, e não o contrário.

Eis, porém, o terceiro princípio, que não diz menos respeito ao nosso problema da interpretação e do tempo da interpretação. Ele foi extraído sobretudo pelos fonólogos, mas já está presente na oposição saussuriana entre língua e palavra: as leis lingüísticas designam um nível inconsciente e, neste sentido, não-reflexivo, não-histórico do espírito. Esse inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, em seu poder de simbolização;

é mais um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem finita ou o finitismo da ordem, mas de tal forma que se ignora. Digo inconsciente kantiano, mas apenas por causa de sua organização, porque se trata muito mais de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante. É por isso que o estruturalismo, enquanto filosofia, desenvolverá um tipo de intelectualismo fundamentalmente anti-reflexivo, antiidealista, antifenomenológico; da mesma forma, este espírito inconsciente pode ser dito homólogo à natureza; talvez ele até seja natureza. Voltaremos a isso com *O Pensamento Selvagem*. Todavia, já em 1956, referindo-se à regra de economia na explicação de Jakobson, Lévi-Strauss escrevia: "A afirmação de que a explicação mais econômica também é a que — de todas as consideradas — mais se aproxima da verdade, repousa, em última análise, sobre a identidade postulada das leis do mundo e das do pensamento" (*Anthropologie structurale*, p. 102).

Este terceiro princípio não nos concerne menos que o segundo, porque institui entre o observador e o sistema uma relação que é em si mesma não histórica. Compreender não significa retomar o sentido. Diferentemente daquilo que é afirmado por Schleiermacher em *Hermeneutik und Kritik* (1928), por Dilthey em grande artigo *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), por Bultmann em *Das Problem der Hermeneutik* (1950), não há "círculo hermenêutico"; não há historicidade da relação de compreensão. A relação é objetiva, independente do observador. É por isso que a antropologia estrutural é ciência e não filosofia.

II. A TRANSPOSIÇÃO DO MODELO LINGÜÍSTICO EM ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

Podemos seguir essa transposição na obra de Lévi-Strauss, apoiando-nos nos artigos metodológicos publicados na *Antropologia Estrutural*. Mauss já dissera: "sem dúvida, a sociologia seria bem mais avançada se tivesse procedido, em toda parte, imitando os lingüistas" (Artigo de 1945, in *Anthropologie structurale*, p. 37). Mas é a revolução fonológica em lingüística que Lévi-Strauss considera como o verdadeiro ponto de partida: "Ela não renovou apenas as perspectivas lingüísticas: uma transformação dessa amplitude não está limitada a uma disciplina particular. A fonologia não pode deixar de desempenhar, perante as ciências sociais, o mesmo papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhou no conjunto das ciências exatas. Em que consiste esta revolução, quando tratamos de encará-la em suas implicações mais gerais? É o ilustre mestre da fonologia, N. Troubetzkoy, quem nos fornecerá a resposta a esta questão. Num artigo-programa (*A Fonologia atual*, in *Psychologie du langage*), ele reduz, em suma, o método fonológico a quatro procedimentos fundamentais: em primeiro lugar, a

fonologia passa do estudo dos fenômenos lingüísticos *conscientes* ao estudo de sua infra-estrutura *inconsciente*; ela se recusa a tratar os *termos* como entidades independentes, tomando, ao contrário, como base de sua análise as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema*: "A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura"; enfim, visa à descoberta de *leis gerais*, quer encontradas por indução, quer "deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto". Assim, pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias. Tal é o sentido desta última frase de Troubetzkoy, ao passo que as regras precedentes mostram como a lingüística deve se arranjar para chegar a este resultado" (*Anthropologie structurale*, pp. 39-40).

Os sistemas de parentesco forneceram a Lévi-Strauss o primeiro análogo rigoroso dos sistemas fonológicos. São, com efeito, sistemas estabelecidos no estágio inconsciente do espírito; ademais, são sistemas nos quais os pares de oposição e, em geral, os elementos diferenciais são os únicos significantes (pai-filho, tio materno e filho da irmã, marido-mulher, irmão-irmã): por conseguinte, o sistema não se situa no nível dos termos, mas dos pares de relação (Estamos lembrados da solução elegante e convincente do problema do tio materno: *ibid*, especialmente pp. 51-52 e 56-57). Finalmente, são sistemas em que o peso da inteligibilidade está do lado da sincronia: são construídos sem referência à história, embora comportem uma dimensão diacrônica, pois as estruturas de parentesco ligam uma sequência de gerações².

Ora, o que autoriza essa primeira transposição do modelo lingüístico? Essencialmente isso: o próprio parentesco é um sistema de comunicação. É a esse título que ele é comparável à língua: "o sistema de parentesco é uma linguagem; não é uma linguagem universal, e outros meios de expressão e ação podem ser preferidos. Do ponto de vista do sociólogo, isso equivale a dizer que, em presença de uma cultura determinada, coloca-se sempre uma questão preliminar: será que o sistema é sistemático? Tal questão, absurda à primeira vista, só o seria realmente em relação à língua, pois a língua é o sistema de significação por excelência: ela não pode não significar, e o todo de sua existência está na significação. Ao contrário, a questão deve ser examinada com um rigor crescente, à medida que nos afastamos da língua para encarar outros sistemas, que também pretendem à significação, mas cujo valor de significação permanece parcial, fragmentário ou subjetivo: organização social, arte, etc." (p. 58).

Esse texto nos propõe, pois, ordenar os sistemas sociais por ordem decrescente, "mas com um rigor crescente", a partir do sistema de significação por excelência, a língua. Se o parentesco é o análogo mais próximo, é porque é, como a língua, "um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato" (p. 61). Mas esta

analogia só aparece se a organizamos a partir dos caracteres que fazem dela uma aliança, e não uma modalidade biológica: as regras do casamento "representam todas, outros tantos modos de assegurar a circulação das mulheres no seio do grupo social, quer dizer, de substituir um sistema de relações consanguíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aliança" (p. 68). Assim consideradas, essas regras fazem do parentesco "uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação. Que a "mensagem" seja aqui constituída pelas mulheres do grupo que circulam entre os clãs, linhagens ou famílias (e não, como na própria linguagem, pelas palavras do grupo que circulam entre os indivíduos), em nada altera a identidade do fenómeno considerado nos dois casos" (p. 69).

Todo o programa de *O Pensamento Selvagem* está contido aqui, e o próprio princípio da generalização já está posto. Limitar-me-ei a citar o texto de 1945: "Somos levados, com efeito, a indagar se diversos aspectos da vida social (aí compreendidos a arte e a religião), cujo estudo já sabemos que pode valer-se de métodos e de noções tomados da lingüística, não consistem em fenómenos cuja natureza se assemelha à da linguagem. Como poderia ser verificada essa hipótese? Quando limitamos o exame a uma única sociedade, ou quando o estendemos a várias, será necessário conduzir a análise dos diversos aspectos da vida social bem profundamente, para atingir um nível onde se torne possível a passagem de um ao outro. Isto significa elaborar uma espécie de código universal, capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas provenientes de cada aspecto. O emprego desse código deverá ser legítimo para cada sistema tomado isoladamente e para todos, quando se tratar de compará-los. Assim, estaremos em condições de saber se atingimos ou não sua natureza mais profunda e se consistem ou não em realidades do mesmo tipo" (p. 71).

É justamente na idéia de código, entendido no sentido de correspondência formal entre estruturas especificadas, portanto, no sentido de homologia estrutural, que se concentra o essencial dessa inteligência das estruturas. Somente esta compreensão da função simbólica pode ser dita rigorosamente independente do observador: "A linguagem é, pois, um fenómeno social, que constitui um objeto independente do observador, e para o qual possuímos longas séries de estatísticas" (p. 65). Nosso problema será o de saber como uma inteligência objetiva que decodifica pode revezar-se com uma inteligência hermenêutica que decifra, isto é, que retoma para si o sentido, ao mesmo tempo que se amplia com o sentido que decifra. Uma observação de Lévi-Strauss talvez nos dê a pista. O autor nota que "o impulso original" (p. 70) de trocar mulheres talvez revele, por contra-reação, sobre o modelo lingüístico, algo da origem de toda linguagem: "Como no caso das mulheres, o impulso original que obrigou os homens a "trocar" palavras não deve ser procurado numa representação desdobrada, ela mesma resultante da função

simbólica fazendo sua primeira aparição? Desde que um objeto sonoro é apreendido como oferecendo um valor imediato, ao mesmo tempo para aquele que fala e para aquele que escuta, adquire uma natureza contraditória, cuja neutralização só é possível pela troca de valores complementares a que se reduz toda a vida social" (p. 71). Não quer isto dizer que o estruturalismo só entra em cena sobre o fundo já constituído "da representação desdobrada, também ela resultante da função simbólica"? Não significa fazer-se apelo a outra inteligência, visando ao próprio desdobramento, a partir do qual há troca? Não seria a ciência objetiva das trocas um segmento abstrato na compreensão total da função simbólica que seria, em seu fundo, compreensão semântica? Para o filósofo, a razão de ser do estruturalismo seria, pois, a de restituir essa compreensão plena, mas depois de tê-la destituído, objetivado, revezado pela inteligência estrutural. O fundo semântico, assim mediatizado pela forma estrutural, tornar-se-ia acessível a uma compreensão mais indireta, mais segura.

Deixemos a questão em suspenso (até o final desse estudo) e sigamos o fio das analogias e da generalização.

No início, as generalizações de Lévi-Strauss são bastante prudentes e cercadas de precauções (ver, por exemplo, pp. 74-75). A analogia estrutural entre os outros fenómenos sociais e a linguagem, considerada em sua estrutura fonológica, é realmente muito complexa. Em que sentido podemos dizer que sua "natureza coincide com a da linguagem" (p. 71)? Não se deve temer o equívoco quando os signos de troca não são elementos do discurso; assim, dir-se-á que os homens trocam mulheres como trocam palavras; a formalização que ressaltou a homologia de estrutura não somente é legítima, mas bastante esclarecedora. As coisas se complicam com a arte e a religião; aqui, não temos mais apenas "uma espécie de linguagem", como no caso das regras do casamento e dos sistemas de parentesco, mas também um discurso signifiante edificado sobre a base da linguagem, considerada como instrumento de comunicação; a analogia se desloca para o interior mesmo da linguagem e versa doravante sobre a estrutura deste ou daquele discurso particular comparado com a estrutura geral da língua. Portanto, não é certo *a priori* que a relação entre diacronia e sincronia, válida em lingüística geral, seja de modo tão dominante a estrutura dos discursos particulares. As coisas ditas não têm necessariamente uma arquitetura semelhante à da linguagem, enquanto instrumento universal do dizer. Tudo o que se pode afirmar é que o modelo lingüístico orienta a pesquisa para as articulações similares às suas, isto é, para uma lógica de oposições e de correlações, vale dizer, enfim, para um sistema de diferenças: "Situando-se de um ponto de vista mais teórico (Lévi-Strauss acaba de falar da linguagem como condição diacrônica da cultura, enquanto veicula a instrução ou a educação), a linguagem aparece também como condição da cultura, na medida em que esta última possui uma arquitetônica similar

à da linguagem. Ambas se edificam por meio de oposições e correlações, isto é, de relações lógicas. Tanto que se pode considerar a linguagem como um alçerce destinado a receber as estruturas por vezes mais complexas, porém, do mesmo tipo que as suas, que correspondem à cultura encarada sob diferentes aspectos" (*ibid.*, p. 79). Contudo, Lévi-Strauss deve concordar que a correlação entre cultura e linguagem não é suficientemente justificada pelo papel universal da linguagem na cultura. Ele próprio recorre a um terceiro termo para fundar o paralelismo entre as modalidades estruturais da linguagem e da cultura: "Não nos lembramos suficientemente de que a língua e a cultura sejam duas modalidades paralelas de uma atividade mais fundamental: poiso, aqui, neste hóspede presente entre nós, se bem que ninguém se tenha lembrado de convidá-lo aos nossos debates: o espírito humano" (p. 81). Esse terceiro, assim evocado, suscita graves problemas, porque o espírito compreende o espírito, não somente por analogia de estrutura, mas por retomada e continuação dos discursos particulares. Ora, nada garante que esta inteligência depende dos mesmos princípios que os da fonologia. Portanto, o empreendimento estruturalista me parece perfeitamente legítimo e ao abrigo de toda crítica, enquanto preservar a consciência de suas condições de validade e, por conseguinte, de seus limites. Uma coisa é certa, em toda hipótese: a correlação deve ser procurada, não "entre linguagem e atitudes, mas entre expressões homogêneas, já formalizadas, da estrutura lingüística e da estrutura social" (p. 82). Com esta condição, mas somente com esta condição: "abre-se o caminho a uma antropologia concebida como uma teoria geral das relações, e à análise das sociedades em função dos caracteres diferenciais, próprios aos sistemas de relações que as definem" (p. 110).

Meu problema se precisa então: qual é o lugar de uma "teoria geral das relações" numa teoria geral do sentido? Quando se trata de arte e de religião, o que compreendemos quando compreendemos a estrutura? E como a inteligência da estrutura introduz a inteligência da hermenêutica voltada para uma retomada das intenções significantes?

É aqui que nosso problema do tempo pode fornecer uma boa pedra de toque. Seguiremos o destino da relação entre diacronia e sincronia nesta transposição do modelo lingüístico e o confrontaremos com aquilo que, por outro lado, podemos saber da historicidade do sentido no caso de símbolos para os quais dispomos de boas seqüências temporais.

III. O PENSAMENTO SELVAGEM

Com *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss procede a uma generalização ousada do estruturalismo. Certamente, nada nos autoriza a concluir que o autor não considere mais nenhuma colaboração com outros modos de

compreensão; também não devemos dizer que o estruturalismo não conhece mais limites; não é todo o pensamento que recai sob seu domínio, mas um nível de pensamento, o nível do *pensamento selvagem*. Não obstante, o leitor que passa da *Antropologia Estrutural* a *O Pensamento Selvagem*, fica surpreso com a mudança de front e de tom: não se procede mais aos poucos, do parentesco à arte ou à religião; é todo um nível de pensamento, considerado globalmente, que se torna o objeto de investigação; e esse próprio nível de pensamento é tido pela forma não domesticada do único pensamento; não há selvagens opostos a civilizados, não há mentalidade primitiva, nem pensamento dos selvagens; não há mais exotismo absoluto; para além da "ilusão totêmica", há apenas um pensamento selvagem; e este pensamento nem mesmo é anterior à lógica; não é pré-lógico, mas o homólogo do pensamento lógico; homólogo no sentido forte: suas classificações ramificadas, suas finas nomenclaturas são o próprio pensamento classificatório, mas operando, como diz Lévi-Strauss, em outro nível estratégico, o do sensível. O pensamento selvagem é o pensamento da ordem, mas é um pensamento que não se pensa. Neste particular, ele responde bem às condições do estruturalismo evocadas acima: ordem inconsciente — ordem concebida como sistema de diferenças, — ordem suscetível de ser tratada objetivamente, "independentemente do observador". Por conseguinte, só são inteligíveis os arranjos num nível inconsciente. Compreender não consiste em retomar intenções de sentido, em reanimá-las por um ato histórico de interpretação que se inscreveria numa tradição contínua. A inteligibilidade se prende ao código de transformações que assegura as correspondências e as homologias entre arranjos pertencendo a níveis distintos da realidade social (organização clânica, nomenclaturas e classificações de animais e de plantas, mitos e artes, etc.). Caracterizarei o método com uma palavra: é uma opção pela sintaxe contra a semântica. Esta escolha é perfeitamente legítima, na medida mesma em que é um *pari* mantido com coerência. Infelizmente, falta uma reflexão sobre suas condições de validade, sobre o preço a se pagar por esse tipo de compreensão, em suma, uma reflexão sobre os limites que, no entanto, aparecia com frequência nas obras anteriores.

Quanto a mim, surpreende-me que todos os exemplos sejam tomados de uma área geográfica, que foi a do assim chamado totemismo, e jamais do pensamento semítico, pré-helênico ou indo-europeu. E pergunto-me o que implica essa limitação inicial do material etnográfico e humano. Não se conferiu o autor a parte demasiado fácil, ligando a sorte do pensamento selvagem a uma área cultural — justamente a da "ilusão totêmica", — onde os arranjos importam mais que os conteúdos, onde o pensamento é efetivamente *bricolage*, operando sobre um material heteróclito, sobre escombros de sentido? Ora, jamais, neste livro, foi colocada a questão da unidade do pensamento mítico. A generalização a todo pensamento selvagem é tida como adquirida. Ora, pergunto-me se o fundo mítico sobre o qual estamos

implantados — fundo semítico (egípcio, babilônico, aramaico, hebreu), fundo proto-helênico, fundo indo-europeu — presta-se tão facilmente à mesma operação; ou antes, insisto neste ponto, seguramente se presta a ela, mas presta-se sem mais? Nos exemplos de *O Pensamento Selvagem*, a insignificância dos conteúdos e a exuberância dos arranjos parecem-me constituir um exemplo extremo, muito mais que uma forma canônica. Acontece que uma parte da civilização, aquela justamente de que não procede nossa civilização, presta-se melhor que qualquer outra à aplicação do método estrutural transposto da lingüística. Mas isto não prova que a inteligência das estruturas seja igualmente esclarecedora alhures e, sobretudo, que seja tão auto-suficiente assim. Falei, acima, do preço a pagar: este preço — a insignificância dos conteúdos — não é um preço alto com os totemismos, como é grande a contrapartida, a saber, a alta significação dos arranjos. O pensamento dos totemistas, me parece, é justamente aquele que apresenta maior afinidade com o estruturalismo. O que me pergunto é se seu exemplo é... exemplar, ou se não é excepcional⁴.

Ora, talvez haja outro pólo do pensamento mítico em que a organização sintática é inais fraca, a junção com o rito menos acentuada, a ligação com as classificações sociais menos tênue e, em que, ao contrário, a riqueza semântica possibilita retomadas históricas indefinidas em contextos sociais mais variáveis. Para esse outro pólo do pensamento mítico, de que darei daqui a pouco alguns exemplos tomados do mundo hebraico, talvez a inteligência estrutural seja menos importante, em todo caso menos exclusiva, e exija mais manifestamente ser articulada sobre uma inteligência hermenêutica que se aplica a interpretar os próprios conteúdos, a fim de prolongar sua vida e de incorporar sua eficácia à reflexão filosófica.

É aqui que tomarei por pedra de toque a questão do tempo que desencadeou nossa meditação: *O Pensamento Selvagem* tira todas as consequências dos conceitos lingüísticos de sincronia e de diacronia, e extrai deles uma concepção de conjunto das relações entre estrutura e acontecimento. A questão é a de saber se esta relação permanece idêntica em todo o *front* do pensamento mítico.

Lévi-Strauss se contenta em retomar uma palavra de Boas: "Diríamos que os universos mitológicos são destinados a serem desmantelados desde que são formados, para que novos universos nasçam de seus fragmentos" (*ibid.*, p. 31) (esta palavra já servira de epígrafe a um dos artigos recolhidos na *Anthropologie structurale*, p. 227). É esta relação inversa entre a solidez sincrônica e a fragilidade diacrônica dos universos mitológicos que Lévi-Strauss elucida pela comparação do *bricolage*.

O *bricoleur*, diferentemente do engenheiro, opera com um material que não produziu em vista do uso atual, mas com um repertório limitado e heteróclito que o constrange a trabalhar, como se diz, com meios precários. Este repertório é constituído dos resíduos de construções e de destruições

anteriores; representa o estado contingente da instrumentalidade em determinado momento. O *bricoleur* opera com signos já usados, que desempenham o papel de pré-constrangimento relativamente às novas reorganizações. Como o *bricolage*, o mito "se dirige a uma coleção de resíduos de obras humanas, isto é, a um subconjunto da cultura" (p. 29). Em termos de acontecimento e de estrutura, de diacronia e de sincronia, o pensamento mítico elabora estrutura com resíduos ou escombros de acontecimentos; ao construir seus palácios com os escombros do discurso social anterior, fornece um modelo inverso ao da ciência, que dá forma de acontecimento novo a suas estruturas: "O pensamento mítico, este *bricoleur*, elabora estruturas agenciando elementos, ou antes, resíduos de acontecimentos, enquanto que a ciência, "em marcha" pelo simples fato de instaurar-se, cria, sob forma de acontecimentos, seus meios e seus resultados, graças às estruturas que fabrica sem trégua e que são suas hipóteses e suas teorias" (p. 33).

Certamente, Lévi-Strauss só opõe mito e ciência para aproximá-los, porque, diz ele, "ambas as *démarches* são igualmente válidas": "O pensamento mítico não é somente o prisioneiro de acontecimentos e de experiências que ele dispõe e redispõe incansavelmente para descobrir neles um sentido; também é libertador, pelo protesto que eleva contra o não-sentido, com o qual a ciência se resignara, inicialmente, a transigir" (p. 33). Acontece, porém, que o sentido está do lado do arranjo atual, da sincronia. É por isso que essas sociedades são tão vulneráveis ao acontecimento. Como em lingüística, o acontecimento desempenha o papel de ameaça, em todo caso, de incômodo, e sempre, de simples interferência contingente (assim, os transtornos demográficos — guerras, epidemias — que alteram a ordem estabelecida): "As estruturas sincrônicas dos sistemas ditos totêmicos (são) extremamente vulneráveis aos efeitos da diacronia" (p. 90). A instabilidade do mito torna-se, assim, um sinal do primado da sincronia. É por isso que o pretensão totemismo é uma gramática destinada a deteriorar-se em léxico" (p. 307)... "como um palácio transportado por um rio, a classificação tende a se desmantelar e suas partes se agenciam entre si de forma diferente que a pretendida pelo arquiteto, sob o feito das correntes e das águas mortas, dos obstáculos e dos estreitos. Por conseguinte, no totemismo, a função prima inevitavelmente sobre a estrutura. O problema que ele não cessou de colocar aos teóricos é o da relação entre a estrutura e o acontecimento. E a grande lição do totemismo é que a forma da estrutura, por vezes, pode sobreviver, quando a própria estrutura sucumbe no acontecimento" (p. 307).

A própria história mítica está a serviço dessa luta da estrutura contra o acontecimento, e representa um esforço das sociedades para anular a ação perturbadora dos fatores históricos; representa uma tática de anulação do histórico, de amortecimento do acontecimento; assim, ao fazer da história e de seu modelo intemporal reflexos recíprocos, ao colocar o

ancestral fora da história, e ao fazer da história uma cópia do ancestral, a "diacronia, de certa forma domesticada, colabora com a sincronia sem o risco de surgirem entre elas novos conflitos" (p. 313). Ainda é a função do ritual articular este passado fora do tempo com o ritmo da vida e das estações, e com o encadeamento das gerações. Os ritos "se pronunciavam sobre a diacronia, mas o fazem ainda em termos de sincronia, pois o simples fato de celebrá-los equivale a converter o passado em presente" (p. 315).

É nesta perspectiva que Lévi-Strauss interpreta os "churinga" — esses objetos de pedra ou de madeira ou esses amuletos representando o corpo do ancestral — como a atestação do "ser diacrônico da diacronia no seio da própria sincronia" (p. 315). Descobre neles o mesmo sabor de historicidade que em nossos arquivos: ser encarnado da acontecimentalidade, história pura revelada no coração do pensamento classificatório. Desta forma, a própria historicidade mítica se vê inserida no trabalho da racionalidade: "Os povos ditos primitivos souberam elaborar métodos racionais para inserir, sob seu duplo aspecto de contingência lógica e de turbulência afetiva, a irracionalidade na racionalidade. Portanto, os sistemas classificatórios permitem a integração da história, mesmo e sobretudo a que se poderia crer rebelde ao sistema" (p. 323).

IV. LIMITES DO ESTRUTURALISMO?

Foi de propósito que segui a série das transposições, na obra de Lévi-Strauss, do modelo linguístico até sua última generalização em *O Pensamento Selvagem*. A consciência de validade de um método, dizia no início, é inseparável da consciência de seus limites. Tais limites me parecem ser de dois tipos: de um lado, creio que a passagem ao pensamento selvagem é feita em favor de um exemplo demasiado favorável que talvez seja excepcional; do outro, a passagem de uma ciência estrutural a uma filosofia estruturalista parece-me pouco satisfatória e mesmo pouco coerente. Em última instância, essas duas passagens, ao acumular seus efeitos, conferem ao livro um caráter particular, sedutor e provocante, que o distingue dos precedentes.

É o exemplo modelo? Perguntava-me acima. Ao mesmo tempo que *O Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, eu lia o extraordinário livro de Gerhard von Rad consagrado à *Teologia das Tradições históricas de Israel*, primeiro volume de uma *Teologia do Antigo Testamento* (Munique, 1957). Encontramo-nos, aqui, diante de uma concepção teológica exatamente inversa à do totemismo, e que, por ser inversa, sugere uma relação inversa entre diacronia e sincronia e coloca de modo mais urgente o problema da relação entre inteligência estrutural e inteligência hermenêutica.

O que é decisivo para a compreensão do núcleo de sentido do Antigo Testamento? Não são nomenclaturas, classificações, mas acontecimentos fundadores. Se nos limitamos à teologia do Hexateuco, o conteúdo significativo

é um *querigma*, o anúncio da gesta de Javé, constituída por um feixe de acontecimentos. Trata-se de uma *Heilgeschichte*. A primeira seqüência é fornecida em seguida: libertação do Egito, passagem do Mar Vermelho, revelação do Sinai, errância no deserto, realização da promessa da Terra, etc. O segundo pólo organizador se estabelece em torno do tema do Ungido de Israel e da missão davídica. Enfim, instaura-se um terceiro pólo de sentido, depois da catástrofe: a destruição aí aparece como acontecimento fundamental, aberto à alternativa não resolvida da promessa e da ameaça. O método de compreensão aplicável a este feixe acontecimental consiste em restituir o *trabalho intelectual*, oriundo dessa fé histórica e desdobrado num contexto confessional, freqüentemente hínico, sempre cultural. Gerhard von Rad diz muito bem: "Enquanto a história crítica tende a reencontrar o mínimo verificável", "uma pintura querigmática tende para um máximo teológico". Ora, foi justamente um *trabalho intelectual* que presidiu a esta elaboração das tradições e culminou no que agora chamamos de a Escritura. Gerhard von Rad mostra como, a partir de uma confissão mínima, constituiu-se um espaço de gravitação para tradições esparsas, pertencendo a fontes diferentes, transmitidas por grupos, das tribos ou dos distintos clãs. Assim, a Saga de Abraão, a de Jacó, a de José, pertencendo a ciclos originariamente diferentes, foram de certa forma aspiradas e tragadas pelo núcleo primitivo da confissão de fé celebrando a ação histórica de Javé. Como se vê, podemos falar aqui de um primado da história, e isto em múltiplos sentidos. Num primeiro sentido, um sentido fundador, pois todas as relações de Javé com Israel são significadas por e em acontecimentos sem nenhum traço de teologia especulativa — mas também nos dois outros sentidos de que falamos no início. O trabalho teológico sobre esses acontecimentos é realmente uma história ordenada, uma tradição interpretante. A reinterpretção, para cada geração, do fundo de tradições, confere a esta compreensão da história um caráter histórico, e suscita um desenvolvimento que possui uma unidade significativa impossível de ser projetada num sistema. Estamos diante de uma interpretação histórica do histórico. O fato mesmo de as fontes serem justapostas, as parcelas mantidas, as contradições escalonadas, possui um sentido profundo: a tradição se corrige a si mesma por adições, e são tais adições que constituem uma dialética teológica.

Ora, é interessante notar que foi por este trabalho de reinterpretção de suas próprias tradições que Israel se conferiu uma identidade que é, em si mesma, histórica: a crítica mostra que provavelmente não houve unidade de Israel antes do reagrupamento dos clãs numa espécie de anfidionia posterior à instalação. Foi interpretando historicamente sua história, elaborando-a como uma tradição viva, que Israel se projetou no passado como um único povo a quem aconteceu, como a uma totalidade indivisível, a libertação do Egito, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e o dom da Terra Prometida. O único princípio teológico para o qual tende todo o

pensamento de Israel é então: havia Israel, o povo de Deus, que sempre age como uma unidade e que Deus trata como uma unidade. Mas esta identidade é inseparável de uma busca ilimitada de um sentido da história e na história: "É Israel, sobre o qual as apresentações da história do Antigo Testamento tanto têm a dizer, que constitui o objeto da fé e o objeto de uma história construída pela fé" (*ibid.*, p. 118).

Encadeiam-se, assim, as três historicidades: após a dos acontecimentos fundadores, ou *tempo oculto* — após a da interpretação viva pelos escritores sagrados, que constitui a *tradição* — eis agora a historicidade da compreensão, a *historicidade da hermenêutica*. Gerhard von Rad utiliza o termo *Entfaltung*, "desdobramento", para designar a tarefa de uma teologia do Antigo Testamento que respeita o triplice caráter histórico da *heilige Geschichte* (nível dos acontecimentos fundadores), das *Ueberlieferungen* (nível das tradições constituintes), enfim, da identidade de Israel (nível da tradição constituída). Esta teologia deve respeitar a preeminência do acontecimento sobre o sistema: "o pensamento hebraico é pensado nas tradições históricas; sua preocupação principal está na combinação adequada das tradições e em sua interpretação teológica; neste processo, o reagrupamento histórico sempre predomina sobre o reagrupamento intelectual e teológico" (p. 116). Gerhard von Rad pode concluir seu capítulo metodológico nesses termos: "Seria fatal, para nossa compreensão do testemunho de Israel, se o organizássemos desde o início sobre a base de categorias teológicas que, embora correntes entre nós, nada têm a ver com as categorias baseadas nas quais Israel se autorizou a ordenar seu próprio pensamento teológico". Por isso, "recontar" — *wiedererzählen* — permanece a mais legítima forma do discurso sobre o Antigo Testamento. O *Entfaltung* do hermeneuta é a repetição do *Entfaltung* que presidiu à elaboração das tradições do fundo bíblico.

O que resulta disso para as relações entre diacronia e sincronia? Uma coisa me surpreendeu com os grandes símbolos do pensamento hebraico que pude estudar na *Simbólica do Mal* e com os mitos — os da criação e da queda, por exemplo — edificadas sobre a primeira camada simbólica: esses símbolos e esses mitos não esgotam seus sentidos em arranjos homólogos de arranjos sociais. Estou mesmo convencido do contrário. Digo que o método estrutural não esgota seu sentido, porque seu sentido é uma reserva de sentido pronta para a reutilização em outras estruturas. Poderão me dizer: é justamente esta reutilização que constitui o *bricolage*. De forma alguma: o *bricolage* opera com escombros; no *bricolage*, é a estrutura que salva o acontecimento; o escombros desempenha o papel de pré-constrangimento, de mensagem pré-transmitida; possui a inércia de um pré-significado: a reutilização dos símbolos bíblicos em nossa área cultural repousa, pelo contrário, sobre uma riqueza semântica, sobre um acréscimo do significado, que possibilita novas interpretações. Se consideramos deste ponto de vista a sequência constituída pelos relatos babilônicos do dilúvio, pelo dilúvio bíblico e pela

cadeia das reinterpretções rabínicas e cristológicas, aparece imediatamente que essas retomadas representam o contrário do *bricolage*. Não podemos mais falar de utilização dos restos em estruturas cuja sintaxe importava mais que a semântica, mas da utilização de um acréscimo, o qual ordena, como uma doação primeira de sentido, as intenções retificadoras de caráter propriamente teológico e filosófico que se aplicam sobre este fundo simbólico. Nessas sequências ordenadas a partir de um feixe de acontecimentos significantes, é o *acréscimo* inicial de sentido que *motiva* tradição e interpretação. É por isso que devemos falar, neste caso, de regulação semântica pelo conteúdo e não somente de regulação estrutural, como no caso do totemismo. A explicação estruturalista triunfa na sincronia ("o sistema é dado na sincronia...", *la Pensée sauvage*, p. 89). É por esta razão que ela está à vontade com as sociedades em que a sincronia é forte e a diacronia perturbadora, como em linguística.

Sei muito bem que o estruturalismo não está desguarnecido diante desse problema, e admito que, "se a orientação estrutural resiste ao choque, dispõe, a cada abalo, de vários meios para restabelecer um sistema, se não idêntico ao sistema anterior, pelo menos formalmente do mesmo tipo". Encontramos em *la Pensée sauvage* exemplos de tal persistência ou preservação do sistema: "Supondo-se um momento inicial (cuja noção é inteiramente teórica) em que o conjunto dos sistemas tenha sido exatamente ajustado, este conjunto reagirá a toda mudança afetando inicialmente uma de suas partes como uma máquina a *feedback*: subjugada (nos dois sentidos do termo) por sua harmonia anterior, ela orientará o órgão desregulado no sentido de um equilíbrio que será, pelo menos, um compromisso entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora" (*ibid.*, p. 92). Assim, a regulação estrutural está muito mais perto do fenômeno de inércia que da reinterpretação viva que nos parece caracterizar a verdadeira tradição. É porque a regulação semântica procede do excesso do potencial de sentido sobre seu uso e sua função no interior do sistema dado na sincronia, que o tempo oculto dos símbolos pode ser portador da dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que entretém e renova a tradição.

Se nossa hipótese é verdadeira, persistência das estruturas e sobre-determinação dos conteúdos seriam duas condições distintas da diacronia. Podemos nos perguntar se não é a combinação, em graus diferentes e talvez em proporções inversas, dessas duas condições gerais que possibilita a sociedades particulares — segundo uma observação do próprio Lévi-Strauss — "elaborarem um esquema único permitindo-lhes integrar o ponto de vista da estrutura e o do acontecimento" (p. 95). Mas essa integração, quando é feita, como dissemos acima, sobre o modelo de uma máquina a *feedback*, não passa justamente de um "compromisso entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora" (p. 92). A tradição prometida à duração e capaz de

reincarnar-se em estruturas diferentes depende mais, me parece, da sobre-determinação dos conteúdos que da persistência das estruturas.

Esta discussão nos leva a questionar a suficiência do modelo lingüístico e o alcance do submodelo etnológico tomado de empréstimo do sistema de denominações e de classificações comumente chamado de totêmico. Esse submodelo etnológico possui, com o precedente, uma relação de conveniência privilegiada: é a mesma exigência de distância diferencial que as habita. O que o estruturalismo extrai, de ambas as partes, "são códigos aptos a veicularem mensagens transponíveis em termos de outros códigos e a exprimirem em seu sistema próprio as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes" (p. 101). Mas se é verdade, como confessa por vezes o autor, que, "mesmo no estado de vestígio, tudo o que poderia evocar o totemismo parece surpreendentemente ausente da área das grandes civilizações da Europa e da Ásia" (p. 308), temos o direito, sob pena de cairmos numa "ilusão totêmica" de novo tipo, de identificar, com o pensamento selvagem em geral, um tipo que só é exemplar porque possui uma posição extrema numa cadeia de tipos míticos, que também seria preciso compreender por sua outra extremidade? De bom grado pensaria que, na história da humanidade, a sobrevivência excepcional do *querigma* judaico, em seus contextos sócio-culturais indefinidamente renovados, representa o outro pólo, também ele exemplar, porque extremo, do pensamento mítico.

Nesta cadeia de tipos, assim recuperados por seus dois pólos, a temporalidade — a da tradição e a da interpretação — possui um caráter diferente, segundo a sincronia predomine sobre a diacronia, ou o contrário: numa extremidade, a do tipo totêmico, temos uma temporalidade quebrada que verifica bastante bem a fórmula de Boas: "diríamos que os universos mitológicos são destinados a ser desmantelados logo que se formam, para que novos universos nasçam de seus fragmentos" (citado na p. 31). Na outra extremidade, a do tipo querigmático, é uma temporalidade regulada pela retomada contínua do sentido numa tradição interpretante.

Se é assim, será que podemos continuar a falar de mito sem correremos o risco de equivocar? Podemos concordar que, no modelo totêmico, onde as estruturas importam mais que os conteúdos, o mito tende a identificar-se com um "operador", com um "código" regulando um sistema de transformação. E assim que Lévi-Strauss o define: "o sistema mítico e as representações que ele leva a efeito servem, pois, para estabelecer relações de homologia entre as condições naturais e as condições sociais ou, mais exatamente, para definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos que se situam em vários planos geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, econômico, social, ritual, religioso, filosófico" (p. 123). A função do mito, assim exposta em termos de estrutura, aparece na sincronia: sua solidez sincrônica é o inverso da fragilidade diacrônica que lembrava a fórmula de Boas.

No modelo querigmático, sem dúvida a explicação estrutural é esclarecedora, como tentarei mostrar para concluir. Mas ela representa uma camada expressiva de segundo grau, subordinada ao acréscimo de sentido do fundo simbólico: assim, o mito adâmico é segundo relativamente à elaboração das expressões simbólicas do puro e do impuro, da errância e do exílio, constituídas ao nível da experiência cultural e penitencial; a riqueza desse fundo simbólico só aparece na diacronia; o ponto de vista sincrônico só atinge, pois, do mito, sua função social atual, mais ou menos comparável ao operador totêmico, que há pouco assegurava a convertibilidade das mensagens pertinentes a cada nível da vida de cultura e garantia a mediação entre natureza e cultura. Sem dúvida, o estruturalismo ainda é válido (e quase tudo resta a fazer para comprovar sua fecundidade em nossas áreas culturais; a este respeito, é bastante promissor o exemplo do mito de Édipo na *Anthropologie structurale*, pp. 235-243). Mas enquanto a explicação estrutural parece mais ou menos sem vestígio quando a sincronia predomina sobre a diacronia, ela fornece apenas uma espécie de esqueleto, cujo caráter abstrato é manifesto, quando se trata de um conteúdo sobredeterminado, que não cessa de fazer pensar e que só se explicita na continuação das retomadas que lhe conferem ao mesmo tempo interpretação e renovação.

Gostaria de dizer agora algumas palavras sobre a segunda passagem em última instância, evocada mais acima, de uma ciência estrutural a uma filosofia estruturalista. Quanto mais a antropologia estrutural me parece convincente, enquanto se compreende a si mesma como a extensão, etapa por etapa, de uma explicação bem sucedida, inicialmente em lingüística, depois nos sistemas de parentesco, enfim, cada vez mais, segundo o jogo das afinidades com o modelo lingüístico, em todas as formas da vida social, tanto mais ela me parece suspeita quando se erige em filosofia. No meu entender, uma ordem posta como inconsciente não pode ser senão uma etapa abstratamente separada de uma inteligência de si por si. A ordem, em si, é o pensamento no exterior dele mesmo. Sem dúvida, "não é proibido sonharmos que um dia possamos transferir sobre cartões perfurados toda a documentação disponível a respeito das sociedades australianas, e demonstrar, com a ajuda de um computador, que o conjunto de suas estruturas etno-econômicas, sociais e religiosas, assemelhe-se a um vasto grupo de transformações" (p. 117). Não, "não é proibido" termos esse sonho. Contanto que o pensamento não se aliene na objetividade desses códigos. Se a decodificação não é a etapa objetiva da decifração e esta um episódio *existentiel* — ou *existential*! — da compreensão de si e do ser, o pensamento estrutural permanece um pensamento que não se pensa. Em contrapartida, depende de uma filosofia reflexiva compreender-se a si mesma como hermenêutica, a fim de criar a estrutura de acolhida para uma antropologia estrutural. A esse respeito, a função da hermenêutica é a de fazer coincidir a compreensão do outro — e de seus signos em múltiplas culturas — com

a compreensão do si e do ser. A objetividade estrutural pode, então, aparecer como um momento abstrato — e validamente abstrato — da apropriação e do conhecimento pelo qual a reflexão abstrata se torna reflexão concreta. Em última instância, essa apropriação e esse conhecimento consistiriam numa recapitulação total de todos os conteúdos significantes num saber de si e do ser, como tentou Hegel, numa lógica que seria a dos conteúdos, não a das sintaxes. É evidente que não podemos produzir senão fragmentos, sabidamente parciais, dessa exegese de si e do ser. Contudo, a inteligência estrutural não é menos parcial em seu estágio atual; ademais, ela é abstrata, no sentido em que não procede de uma recapitulação do significado, mas em que só atinge seu "nível lógico" "por empobrecimento semântico" (p. 140).

Por falta dessa estrutura de acolhida, que pessoalmente concebo como articulação mútua da reflexão e da hermenêutica, a filosofia estruturalista me parece condenada a oscilar entre vários esboços de filosofias. Dir-se-ia por vezes um kantismo sem sujeito transcendental, até mesmo um formalismo absoluto, que fundaria a correlação da natureza e da cultura. Essa filosofia é motivada pela consideração da dualidade dos "modelos verdadeiros da diversidade concreta: o primeiro, no plano da natureza, é o da diversidade das espécies; o outro, no plano da cultura, é fornecido pela diversidade das funções" (p. 164). O princípio das transformações pode, então, ser procurado numa combinatória, numa ordem finita ou num finitismo da ordem, mais fundamental que cada um dos modelos. Tudo o que é dito da "teleologia inconsciente que, embora histórica, escapa completamente à história humana" (p. 333) vai neste sentido. Essa filosofia seria a absolutização do modelo lingüístico, dando continuidade à sua gradativa generalização. "A língua, declara o autor, não reside, nem na razão analítica das antigas gramáticas, nem na dialética constituída da lingüística estrutural, nem tampouco na dialética constituinte da *praxis* individual confrontada com o prático-inerte, pois todas as três a supõem. A lingüística coloca-nos diante de um ser dialético e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem suas razões e que o homem não conhece" (334). Mas o que é a língua, senão uma abstração do ser falante? Objeta-se, aqui, que "seu discurso jamais resultou nem tampouco resultará de uma totalização consciente das leis lingüísticas" (p. 334). Retrucaremos à resposta que não são leis lingüísticas que procuramos totalizar para nos compreender a nós mesmos, mas o sentido das palavras, relativamente ao qual as leis lingüísticas são a mediação instrumental para sempre inconsciente. Procuo compreender-me retomando o sentido das palavras de todos os homens. É neste plano que o tempo oculto se torna historicidade da tradição e da interpretação.

Todavia, em outros momentos, o autor nos convida a "reconhecer, no sistema das espécies naturais e no dos objetos manufaturados, dois conjuntos mediadores de que se serve o homem para superar a oposição entre natureza e cultura e pensá-los como totalidade" (p. 169). Sustenta que as estruturas são anteriores às práticas, mas concorda que a *praxis* é anterior às estruturas. Portanto, estas se revelam superestruturas dessa *praxis* que, para Lévi-Strauss e Sartre, "constitui para as ciências do homem a totalidade fundamental" (p. 173⁵). Há, por conseguinte, em *O Pensamento Selvagem*, além do esboço de um transcendentalismo sem sujeito, o esboço de uma filosofia em que a estrutura desempenha o papel de mediador, intercalada "entre *praxis* e práticas" (p. 173). Mas ele não pode se deter aqui, sob pena de conceder a Sartre tudo o que lhe recusou, recusando-lhe sociologizar o *Cogito* (p. 330). Esta seqüência: *praxis-estrutura-práticas*, permite, pelo menos, que se seja estruturalista em etnologia e marxista em filosofia. Mas quê marxismo?

Há, realmente, em *O Pensamento Selvagem*, o esboço de uma filosofia bastante diferente, em que a ordem é a ordem das coisas e coisa; uma mediação sobre a noção de "espécie" leva naturalmente a isso: a espécie — a das classificações de vegetais e de animais — não possui uma "objetividade presumida"? "A diversidade das espécies fornece ao homem a mais intuitiva imagem de que ele dispõe, e constitui a mais direta manifestação que consegue perceber da descontinuidade última do real: ela é a expressão sensível de uma codificação objetiva" (p. 181). Com efeito, o privilégio da noção de espécie é o de "fornecer um modo de apreensão sensível de uma combinatória objetivamente dada na natureza e que a atividade do espírito, bem como a própria vida social, apenas tomam-lhe de empréstimo para aplicá-lo à criação de novas taxinomias" (p. 181).

Talvez a simples consideração da noção de estrutura nos impeça de ultrapassar uma "reciprocidade de perspectivas em que o homem e o mundo refletem um no outro" (p. 294). [Ao que parece, é então que, por um *coup de force* injustificado que, após ter levado o contrapeso do lado do primado da *praxis* sobre as mediações estruturais, paramo-lo no outro pólo e declaramos que "o objetivo último das ciências humanas não é o de constituir o homem, mas o de dissolvê-lo..., (de) reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições psicoquímicas" (pp. 326-327). "Como também o espírito é uma coisa, o funcionamento dessa coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: até mesmo a reflexão pura resume-se numa interiorização do cosmos" (p. 328, nota). As últimas páginas do livro deixam entender que é do lado "de um universo da informação, onde novamente reinam as leis do pensamento selvagem" (p. 354), que se deveria procurar o princípio de um funcionamento do espírito como coisa.

Tais são as filosofias estruturalistas entre as quais a ciência estrutural não permite que se escolha. Será que não respeitáramos igualmente o ensino da lingüística, se considerássemos a língua e todas as mediações a que serve de modelo, como o inconsciente instrumental mediante o qual um sujeito falante se propõe a compreender o ser, os seres e ele mesmo?

V. HERMENÊUTICA E ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

Para concluir, vou retornar à questão inicial: em que as considerações estruturais constituem atualmente a etapa necessária de toda inteligência hermenêutica? Mais geralmente, como se articulam hermenêutica e estruturalismo?

1. Gostaria inicialmente de dissipar um mal-entendido que a discussão anterior pode alimentar. Ao sugerir que os tipos míticos formam uma cadeia cujo tipo "totêmico" seria apenas uma extremidade e o tipo "querigmático" a outra extremidade, pareço ter voltado à minha declaração inicial, segundo a qual a antropologia estrutural é uma disciplina científica e a hermenêutica uma disciplina filosófica. Não é nada disso. Distinguir dois submodelos, não significa dizer que um depende apenas do estruturalismo e que o outro seria diretamente merecedor de uma hermenêutica não estrutural; significa dizer somente que o submodelo totêmico tolera melhor uma explicação estrutural que permanece sem resíduo, porque é, entre todos os tipos míticos, aquele que tem mais afinidade com o modelo lingüístico inicial, ao passo que, no tipo querigmático, a explicação estrutural — que, aliás, na maioria dos casos, permanece por ser elaborada — remete mais manifestamente a outra inteligência do sentido. Mas as duas maneiras de compreender não são espécies, opostas no mesmo nível, no interior do gênero comum da compreensão. É por isso que não requerem nenhum *ecletismo* metodológico. Portanto, antes de tentar algumas observações exploratórias concernendo sua articulação, pretendo ressaltar pela última vez seu desnivelamento. A explicação estrutural versa: 1) sobre um sistema inconsciente; 2) que é constituído por diferenças e oposições (por distâncias significativas); 3) independentemente do observador. A interpretação de um sentido transmitido consiste: 1) na retomada consciente; 2) de um fundo simbólico sobre-determinado; 3) por um intérprete que se situa no mesmo campo semântico que aquilo que compreende e, assim, no "círculo hermenêutico".

É por isso que as duas maneiras de fazer surgir o tempo não se encontram no mesmo nível: foi apenas por uma preocupação didática provisória que falamos de prioridade da diacronia sobre a sincronia. Para dizer a verdade, devemos reservar as expressões de diacronia e de sincronia

ao esquema explicativo, no qual a sincronia constitui sistema e em que a diacronia constitui problema. Reservarei os termos de historicidade — historicidade da tradição e historicidade da interpretação — para toda compreensão tendo consciência, implícita ou explicitamente, de estar no caminho da compreensão filosófica de si e do ser. Neste sentido, o mito de Édipo depende da compreensão hermenêutica quando é compreendido e retomado — já por um Sófocles — a título de primeira solicitação de sentido, em vista de uma meditação sobre o reconhecimento de si, sobre a luta pela verdade e pelo "saber trágico".

2. A articulação dessas duas inteligências coloca mais problemas que sua distinção. A questão é demasiado nova para que possamos ir além de propósitos exploratórios. A explicação estrutural, perguntaremos inicialmente, pode ser separada de toda compreensão hermenêutica? Sem dúvida, ela o pode tanto mais quanto a função do mito esgota-se no estabelecimento de relações de homologia entre contrastes significativos, situados em vários planos da natureza e da cultura. Mas então, será que a compreensão hermenêutica não se refugiou na própria constituição do campo semântico onde se exercem as relações de homologia? Estamos lembrados da importante observação de Lévi-Strauss concernente à "representação desdobrada resultando da função simbólica fazendo sua primeira aparição". A "natureza contraditória" desse signo só poderia ser *neutralizada*, diria ele, "por esta troca de valores complementares, a que toda a vida social se reduz" (*Anthropologie structurale*, p. 71). Vejo nessa observação a indicação de um caminho a ser seguido, em vista de uma articulação que de forma alguma seria um ecletismo entre hermenêutica e estruturalismo. Entendo que o desdobramento de que se trata aqui é o que engendra a função do signo em geral, e não o duplo sentido do símbolo, tal como o entendemos. Mas o que é verdadeiro do signo em seu sentido primário, ainda é mais verdadeiro do duplo sentido dos símbolos. A inteligência desse duplo sentido, inteligência essencialmente hermenêutica, sempre é pressuposta pela inteligência das "trocas de valores complementares" levada a efeito pelo estruturalismo. Um exame cuidadoso de *O Pensamento Selvagem* sugere que podemos sempre procurar, baseando-nos em homologias de estrutura, analogias semânticas que tornam comparáveis os diferentes níveis de realidade cuja convertibilidade é assegurada pelo "código". O "código" supõe uma correspondência, uma afinidade de conteúdos, vale dizer, uma cifração⁸. Assim, na interpretação dos ritos da caça às águias, entre os Hidatsa (*ibid.*, pp. 66-72), a constituição do par alto-baixo, a partir do qual são formadas todas as distâncias e a distância máxima entre o caçador e sua caça, só fornece uma tipologia mítica sob a condição de uma inteligência implícita da sobrecarga de sentido do alto e do baixo. Estou de acordo que, nos sistemas aqui estudados, esta afinidade dos conteúdos é de certa forma residual;

residual, mas não nula. É por isso que a inteligência estrutural sempre se faz acompanhar de um grau de inteligência hermenêutica, mesmo que esta não seja tematizada. Um bom exemplo a ser discutido é o da homologia entre regras de casamento e proibições alimentares (pp. 129-143). A analogia entre comer e casar, entre jejum e castidade, constitui uma relação metafórica anterior à operação de transformação. Tampouco, neste caso, é verdade, o estruturalismo encontra-se desguarnecido: também é ele que fala de metáfora (p. 140), mas para formalizá-la em conjunção por complementariedade. Não obstante, ocorre que a apreensão da similitude precede aqui a formalização e a funda; é justamente por isso que devemos reduzir esta similitude para ressaltar a homologia de estrutura: "O elo entre as duas não é casual, mas metafórico. Relação sexual e relação alimentar são imediatamente pensadas em similitude, mesmo hoje em dia... Mas qual é a razão do fato e de sua universalidade? Ainda aqui, atingimos o nível lógico por empobrecimento semântico: o menor denominador comum da união dos sexos e da união do comedor e do comido é que ambas operam uma *conjunção por complementariedade*" (p. 140). É sempre ao preço de tal empobrecimento semântico que é obtida a "subordinação lógica da semelhança ao contraste" (p. 141). A psicanálise, aqui, retomando o mesmo problema, seguirá, ao contrário, o fio dos investimentos analógicos e tomará partido por uma semântica dos conteúdos, e não por uma sintaxe dos arranjos⁷.

3. A articulação da interpretação do *Wittgenstein* filosófica sobre a explicação estrutural, deve agora ser tomada no outro sentido; deixei entender desde o início que esta era atualmente o desvio necessário, a etapa da objetividade científica, sobre o trajeto da retomada do sentido. Não há retomada do sentido, direi numa fórmula simétrica e inversa da precedente, sem um mínimo de compreensão das estruturas. Por quê? Retomemos o exemplo do simbolismo judaico-cristão, não mais, desta vez, em sua origem, mas em seu ponto extremo de desenvolvimento, isto é, num ponto em que ele manifesta ao mesmo tempo sua maior exuberância, até mesmo sua maior intemperança, e também sua mais alta organização, neste século XII tão rico em explorações em todos os sentidos, de que o padre Chenu nos forneceu um quadro magistral em sua *Théologie du XII^e siècle* (pp. 155-210). Este simbolismo se exprime ao mesmo tempo na Questa do Graal, nos lapidários e bestiários dos pórticos e capitéis, na exegese alegorizante da Escritura, no rito e nas especulações sobre a liturgia e o sacramento, nas meditações sobre o *signum* agostiniano e o *symbolon* dionisiano, sobre a *analogia* e a *anagoge* que deles procedem. Entre o imageiro de pedra e toda a literatura das *Allegoriae* e das *Distinctiones* (esses repertórios das arquiteturas de sentido, enxertados nas palavras e vocábulos da Escritura), circula uma unidade de intenção que constitui o que o próprio autor chama de uma "men-

talidade simbólica" (cap. VII), na origem da "teologia simbólica" (cap. VIII). Ora, o que faz *manterem-se juntos* os aspectos múltiplos e exuberantes dessa mentalidade? Essas pessoas do século XII "não confundiam, diz o autor, nem os planos nem os objetos, mas se beneficiavam, nesses diversos planos, de um denominador comum no jogo sutil das analogias, segundo a misteriosa relação do mundo físico e do mundo sagrado" (*ibid.*, p. 160). [Esse problema do "denominador comum" é inelutável, se levarmos em conta que um símbolo separado não possui sentido; ou antes, um símbolo separado possui demais sentido; a *polissemia* é sua lei: "o fogo aquece, ilumina, purifica, queima, regenera, consome; significa tanto a concupiscência quanto o Espírito Santo" (p. 184).] É numa economia de conjunto que os valores diferenciais se manifestam e que a polissemia se reprime. Foi nesta procura de uma "coerência mística da economia" (p. 184) que os simbolistas da Idade Média se empenharam. Na natureza, tudo é símbolo, sem dúvida, mas para um homem da Idade Média, a natureza só fala quando revelada por uma tipologia histórica, instituída no confronto dos Dois Testamentos. O "espelho" (*speculum*) da natureza só se torna "livro" em contato com o Livro, isto é, com uma exegese instituída numa comunidade regulada. Assim, o símbolo só simboliza numa "economia", numa *dispensatio*, numa *ordo*. Foi com esta condição que Hugo de Saint-Victor pôde defini-lo assim: "*symbolum est collatio, id est coaptatio, visibillium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*". Que essa "demonstração" seja incompatível com uma lógica das proposições, que supõe conceitos definidos (isto é, envoltos por um contorno nocional e unívoco), portanto, noções que significam algo, por que significam uma coisa, isto não constitui aqui nosso problema. O que constitui problema é que é somente numa economia de conjunto que essa *collatio et coaptatio* pode compreender-se como relação e pretender ao nível de *demonstratio*. Vou ao encontro, aqui, da tese de Edmond Ortigues em *le Discours et le Symbole*: "Um mesmo termo pode ser imaginário se o consideramos absolutamente, e simbólico se o compreendemos como valor diferencial, correlativo de outros termos que o limitam reciprocamente" (*ibid.*, p. 194). "Quando nos aproximamos da imaginação material, a função diferencial diminui, tendemos para equivalências; quando nos aproximamos dos elementos formadores da sociedade, a função diferencial aumenta, tendemos para valências distintivas" (p. 197). A este respeito, o lapidário e o bestiário da Idade Média estão muito perto da imagem; é justamente por isso que eles vão ao encontro, por seu pólo imaginativo, de um fundo imagístico indiferenciado, que tanto pode ser cretense quanto assírio e que parece alternadamente exuberante em suas variações e estereotipado em sua concepção. Mas se este lapidário e este bestiário pertencem à mesma alegoria que a exegese alegorizante e que a especulação sobre os signos e os símbolos, é porque o potencial ilimitado de significação das imagens é diferenciado por esses exercícios de linguagem constituídos precisamente pela exegese. É então uma

tipologia da história, exercida no contexto da comunidade eclesial, em ligação com um culto, um ritual, etc., que substitui a simbólica naturista polimorfa e estanca suas loucas proliferações. É interpretando relatos, decifrando uma *heilsgeschichte*, que o exegeta fornece ao imageiro um princípio de escolha nas exuberâncias do imaginário. Deve-se dizer, então, que a simbólica não reside neste ou naquele símbolo, menos ainda em seu repertório abstrato; tal repertório será sempre demasiado pobre, porque são sempre as mesmas imagens que voltam; sempre demasiado rico, porque cada uma significa em potência todas as outras. A simbólica se situa, antes, entre os símbolos, como relação e economia de seu relacionamento. Esse regime da simbólica em parte alguma é mais manifesto que em cristandade, onde o simbolismo natural só é ao mesmo tempo fornecido e ordenado na luz de um Verbo, só é explicitado num Recitativo. Não há simbolismo natural, nem alegorismo abstrato ou moralizante (este sendo sempre a contrapartida daquele, não somente sua revanche, mas seu fruto, tanto o símbolo consome sua base física, sensível, visível), sem tipologia histórica. A simbólica reside, então, neste jogo regulado do simbolismo natural, do alegorismo abstrato e da tipologia histórica: sinais da natureza, figuras das virtudes, atos do Cristo, interpretam-se mutuamente nesta dialética, que se desenvolve em toda criatura, do espelho e do livro.

Essas considerações constituem a exata contrapartida das observações precedentes: não há análise estrutural, dizíamos, sem inteligência hermenêutica da transferência de sentido (sem "metáfora", sem *translatio*), sem esta doação indireta de sentido que institui o campo semântico, a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais. Na linguagem de nossos simbolistas medievais — linguagem oriunda de Agostinho e de Dionísio, e apropriada às exigências de um objeto transcendente — o que é primeiro é a transladação, a transferência do visível ao invisível pelo artifício de uma imagem tomada de empréstimo das realidades sensíveis; o que é primeiro é a constituição semântica em forma de "semelhante-dissemelhante", na raiz dos símbolos ou dos figurativos. A partir daí, pode ser elaborada abstratamente uma sintaxe dos arranjos de signos em múltiplos níveis.

Em contrapartida, porém, também não há inteligência hermenêutica sem o intermédio de uma economia, de uma ordem, nas quais a simbólica significa. Tomados em si mesmos, os símbolos são ameaçados por sua oscilação entre o empastamento no imaginativo ou a evaporação no alegorismo; sua riqueza, sua exuberância, sua polissemia expõem os símbolos ingênuos à intemperança e à complacência. O que Santo Agostinho já chamava, no *De Doctrina Christiana*, de "verborum translatorum ambiguitates" (Chenu, *op. cit.*, p. 171), o que chamamos pura e simplesmente de equivocidade, em comparação com a exigência de univocidade do pensamento lógico, faz com

que os símbolos só simbolizem conjuntos que limitam e articulam suas significações.

Por conseguinte, a compreensão das estruturas não é exterior a uma compreensão que teria por tarefa pensar a partir dos símbolos; ela é hoje em dia o intermediário necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica.

É com este propósito que deixa a última palavra ao estruturalista, que gostaria de terminar, a fim de que a atenção e a espera permaneçam abertas a seu crédito.

NOTAS

1 Hermenêutica e Reflexão I e II, cf. a partir das pp. 242 e 266.

2 Antropologia estrutural, p. 57: "O parentesco não é um fenômeno estático, só existe para perpetuar-se. Não pensamos, aqui, no desejo de perpetuar a raça, mas no fato que, na maioria dos sistemas de parentesco, o desequilíbrio inicial que se produz, em determinada geração, entre o que cede uma mulher e o que a recebe, só pode estabilizar-se pelas contraprestações tomando lugar nas gerações ulteriores. Até mesmo a mais elementar estrutura de parentesco existe simultaneamente na ordem sincrônica e na ordem diacrônica." Devemos relacionar essa observação com a que fazíamos, acima, a propósito da diacronia em lingüística estrutural.

3 Lévi-Strauss pode aceitar essa questão, pois ele mesmo a coloca de modo excelente: "Minha hipótese de trabalho não reclama, pois, uma posição intermediária: certas correlações são provavelmente discerníveis entre certos aspectos e em certos níveis; trata-se, para nós, de descobrir quais são esses aspectos e onde se encontram esses níveis" (p. 91). Numa resposta a Haudricourt e Granai, Lévi-Strauss parece concordar que haja uma zona de validade ótima para uma teoria geral da comunicação: "A partir de hoje, essa tentativa torna-se possível, em três níveis. Porque as regras do parentesco e do casamento servem para assegurar a comunicação das mulheres entre os grupos, como as regras econômicas servem para garantir a comunicação dos bens e dos serviços; e, as regras lingüísticas, a comunicação das mensagens" (p. 95). Deve-se notar, igualmente, as precauções do autor contra os excessos da metalingüística americana pp. 83-84, 97).

4 A propósito, encontramos algumas alusões em *la Pensée sauvage*: "Poucas civilizações pareceram ter cultivado o gosto, tanto quanto a australiana, pela erudição, pela especulação e por aquilo que por vezes aparece como um dandismo intelectual, tão estranho quanto possa parecer a expressão quando a aplicamos a homens cujo nível de vida material era tão rudimentar... Se, durante séculos ou milênios, a Austrália viveu fechada sobre si mesma; e se, nesse mundo fechado, grassaram as especulações e as discussões; enfim, se as influências da moda, aí, quase sempre foram determinantes, pode-se compreender que se tenha constituído uma espécie de estilo sociológico e filosófico comum, não excluindo variações metodicamente procuradas, dentre as quais, até mesmo as mais insignificantes eram tomadas e comentadas, num intuito favorável ou hostil" (pp. 118-119). E, mais no fim do livro: "Portanto, há uma espécie de antipatia fundamental entre a história e os sistemas de classificação. Talvez